

Crítica cultural y crítica de la filología en Fernando Ortiz

Anke Birkenmaier
Indiana University, Bloomington

La obra del joven Ortiz suele ser caracterizada por lo que no fue o lo que todavía era: el primer libro de Ortiz, *Los negros brujos* (1906) era todavía positivista; *Entre cubanos* (1913) no llegó a ser una obra mayor, sino quedó como obra del momento y crítica incipiente de la República; los dos diccionarios de Ortiz, *El catauro de cubanismos* (1923) y el *Glosario de afronegrismos* (1924), no eran obras filológicas serias.¹ La crítica generalmente ha juzgado oportuno distinguir entre aquel temprano Ortiz, todavía marcado por su formación criminológica y empeñado en estudiar “la mala vida cubana”, y el Ortiz que a partir de los años 1920 empezó a desarrollar una seria labor de antropólogo cultural, estudiando la cultura afrocubana en todas sus manifestaciones. En lo que sigue me interesa volver a estudiar la transición de Ortiz de la antropología positivista y la llamada psicología social a la antropología cultural, prestándole especial atención a la polémica de Ortiz con la filología hispánica que data justo de esta época. Si bien durante el siglo XIX la filología y la literatura habían sido discursos dominantes en la búsqueda, por parte de las élites intelectuales, de una identidad nacional o regional latinoamericana, me gustaría argumentar que Ortiz logró establecer como modelo una escritura ensayística con base en el análisis filológico y antropológico a la vez.² Esta nueva crítica cultural

1 Estas formulaciones sobre la obra temprana de Ortiz aparecen, por ejemplo, en (Pérez Firmat 1986; Le Riverend 1987; Coronil 1995).

2 Como ha argumentado Roberto González Echevarría en su libro *Mito y archivo*, para los escritores latinoamericanos la antropología llegó a ser a partir de los años 1920 un discurso científico hegemónico apropiado por ellos sistemáticamente (González Echevarría 2000: 197-253). Doris Sommer en su conocido libro *Foundational Fictions* por otra parte destaca la importancia de la novela para fundamentar un discurso propio sobre las nuevas naciones latinoamericanas en las décadas después de su independencia (Sommer 1991). Finalmente, José del Valle y Luis Gabriel-Stheeman han demostrado en su libro co-editado *La batalla del idioma* el vivo debate sobre política cultural que ocurrió en el siglo XIX entre filólogos latinoamericanos y españoles (del Valle/Gabriel-Stheeman 2004). Estoy aprovechando estos estudios para contextualizar el posicionamiento de Ortiz entre filología y antropología.

se produjo desde el diálogo de Ortiz con antropólogos estadounidenses y de Europa, por una parte, y, por otra, con filólogos y ensayistas latinoamericanos y españoles. Fue un momento fructífero de negociación, y valdría la pena tenerlo en mente hoy en día, a la hora de las discusiones sobre la función actual de las humanidades y el valor de la interdisciplinariedad.

Todavía a principios del siglo veinte muchos intelectuales latinoamericanos veían con reojo la antropología, ya que se asociaba con lo que José Martí llamaba en “Nuestra América” las “razas de librería” (Martí 1992), es decir, con las jerarquías pseudo-científicas entre razas superiores e inferiores creadas por parte de científicos europeos tales como el conde de Gobineau.³ El ensayo de José Vasconcelos, *La raza cósmica* (1925) es quizás el ejemplo más notorio del desdén por parte de muchos intelectuales latinoamericanos por las definiciones antropológicas decimonónicas de la raza. Vasconcelos entendía la noción de raza en un sentido radicalmente opuesto al científico y argumentaba en su ensayo que hace falta un “salto espiritual” para comprender la vida de las civilizaciones. El mestizaje racial en América Latina era un precedente nada más para la gran era “estética” que remplazaría la edad positivista del tardío siglo XIX (Vasconcelos 1997).

En Cuba, como en otros países latinoamericanos, la temprana antropología era de corte positivista e impulsada por modelos europeos o norteamericanos. El departamento de antropología y antropometría de la Universidad de La Habana, bajo su director Luis Montané, había sido un resultado de la reorganización de la universidad por parte del gobierno militar estadounidense, y tenía un enfoque criminológico en la relación entre raza y crimen (Bronfman 2004: 6-8).⁴ Ortiz también se formó en criminología, después de haber hecho la carrera de derecho, y estudió en España con Manuel Salas y Ferré y en Génova con el italiano Cesare Lombroso y con otros. Como escribe Antonio Fernández Ferrer, su *Los negros brujos*, un estudio criminológico de la población negra de Cuba, hacía paralelo a

3 En la discusión sobre la unidad o la pluralidad de las razas humanas, y sobre las ventajas o no de la ‘mezcla’ entre personas de raza diferente participaban todos los naturalistas de la época, inclusive Charles Darwin y Louis Agassiz. Sobre el racismo científico de Darwin y su recepción en los Estados Unidos, ver el capítulo “Scientific Racism” en el interesante libro de James Lander, *Lincoln & Darwin* (Lander 2010: 76-86). Las teorías decimonónicas sobre la inferioridad de las razas ‘mezcladas’, dieron lugar a fines del siglo XIX al movimiento eugenésico, un movimiento social que se radicó no sólo en Europa y en los Estados Unidos, sino que también tuvo sus seguidores en América Latina (Stepan 1991: 35-63; Moritz Schwarcz 1999).

4 El auge de la antropología cubana coincidió, como en otros países, con el auge del movimiento eugenésico en Cuba (Stepan 1991: 72; 181).

libros españoles similares de la época, tales como *La mala vida en Madrid* (citado en: Santí 2002: 35-36).

De vuelta en Cuba a partir de 1905, Ortiz sin embargo no escogió la carrera de antropología en la universidad sino repartió sus actividades entre varias instituciones y áreas de acción. Ocupó una cátedra de derecho en la Universidad de La Habana (1908-1917), además de ser fiscal en la Audiencia de la Habana y miembro de la Sociedad Económica de Amigos del País. Fue editor de la *Revista Bimestre Cubana* a partir de 1910, fundó en 1924 la Sociedad Cubana del Folklore y su revista *Archivos del folklore* en 1924, y la Sociedad de Estudios Afrocubanos y su *Revista afro-cubana* en 1937. Eso sí, publicó a partir de 1910 libros y ensayos sobre antropología, historia y arqueología, entre ellos *Los negros esclavos* (1916), *La fiesta cubana del 'Día de Reyes'* (1925), y *La 'clave' xilofónica de la música cubana* (1935), que lo establecieron como el estudioso de la cultura afrocubana más importante de Cuba.

Desde su vuelta a Cuba Ortiz empezó también a interesarse por los dos ámbitos de la crítica cultural y la filología. En su libro, *La reconquista de América. Reflexiones sobre el panhispanismo* (1911) polemizaba con Rafael Altamira, un hispanista español que había visitado Cuba y otros países latinoamericanos en 1909-1910, dando conferencias sobre la “raza latina”, en la cual se unían España y Latinoamérica por la lengua y religión que compartían. Las ideas de Altamira no eran tan novedosas – el historiador español ya había escrito los prólogos para dos ensayos latinoamericanos notables del comienzo del siglo, *Ariel* (1900) de José Enrique Rodó y de Carlos Octavio Bunge, *Nuestra América* (1903), donde ambos ensayistas habían igualmente apelado a un espíritu latino unido por la tradición y las letras. A Ortiz, sin embargo, le interesaba criticar a Altamira no sólo por su “panhispanismo” sino también porque insistía en que la corriente panhispanista derivaba de otras corrientes europeas tales como los movimientos pan-germánicos y pan-eslavos, inspiradas en el racismo científico decimonónico. Como argumentaba Ortiz, ni en España ni en Latinoamérica se podían aplicar criterios de pureza de raza en el sentido pseudo-científico de estos movimientos. En vez de hacer un uso ‘antropológico dubioso’ de la palabra raza, había que aplicar mejor la noción de ‘comunidad de lengua’, aunque la lengua tampoco bastaba para poder hablar de civilización:

Quédase pues reducida a límites restringidos la llamada fuerza del idioma que con la de la raza y la religión, son las únicas fuerzas de que alardea España, a falta de otras más decisivas y más intensas y reales, como la industria, el co-

mercio, la agricultura, el ejército, la marina, la escuela, la riqueza, la ciencia; en fin, la civilización (Ortiz 1910: 53).

Para Ortiz, lo que realmente importaba tener en un país era una cultura o ‘civilización’ –Ortiz todavía usaba aquí el término francés en este temprano ensayo–, la cual incluía más allá del idioma, la raza y la religión, una sólida base educativa, científica y económica. Con ello, Ortiz se oponía a la política cultural española por parte de profesores como Altamira que usaban un discurso pan-hispánico vago que carecía de bases científicas, lingüísticas o económicas.

Con todo, la oposición de Ortiz al ensayismo español no fue categórica. Su segundo libro de ensayos, *Entre cubanos*, abría con dos cartas a Miguel de Unamuno donde Ortiz expresaba simpatía por el ilustre filósofo español y rector de la Universidad de Salamanca (Ortiz 1987). Unamuno había lamentado en su ensayo “El sepulcro de Don Quijote” la “atonía de la patria hispana”, y en particular su falta de idealismo, y Ortiz se identificaba en absoluto con ella en su crítica de la mentalidad cubana “dormida” de estos años. A lo largo de los años Ortiz estableció además vínculos estrechos con intelectuales y filólogos españoles, eso sí, siempre desde el reclamo del respeto hacia las características propias de la cultura cubana.

Su primera estrategia al defender la cultura cubana contra el argumento pan-hispánico fue filológica. Eso se ve en dos publicaciones de índole claramente filológica publicadas en los años veinte. Los dos diccionarios se presentaban como apéndices al trabajo de la Real Academia Española, el *Catauro de cubanismos* (1923) y el *Glosario de afro-negrismos* (1924). Ambos diccionarios dan listas y explicaciones de términos africanos y locales particulares del español hablado en Cuba. Sobre todo, Ortiz aprovechaba para revelar lo que según él eran etimologías erróneas u omisiones de americanismos en el Diccionario de la Real Academia.⁵ Sugería que estos errores y omisiones eran algo más que negligencias; para él se trataba de estrategias para imponer una visión monolítica del español como lengua

5 En su empeño por mostrar las omisiones de palabras usadas en Hispanoamérica, Ortiz se insertaba en toda una tradición de reivindicaciones del español de América. Como menciona Gustavo Pérez Firmat, pocos años antes de que aparecieran los dos diccionarios de Ortiz se había publicado el largo ensayo de Miguel de Toro y Gisbert, “Reivindicación de americanismos” (1920-21) en el *Boletín de la Real Academia* (Pérez Firmat 1986: 95). El mismo Ortiz cita en el *Glosario* una larga lista de filólogos americanistas, entre ellos Juan Ignacio de Armas, Ciro Bayo, Rufino E. Cuervo, Juan M. Dihigo, y Alfredo Zayas.

derivada sobre todo del latín (minimizando la influencia árabe y posiblemente de idiomas africanos sobre la lengua), hablada de manera igual en todos los países hispanoamericanos. A fin de mostrar las fallas de esta visión lingüística, Ortiz usaba una larga bibliografía de estudios filológicos, y en no menor medida su ingenio, argumentando caso por caso las posibles influencias americanas o africanas sobre determinadas palabras de uso común en Cuba y las Américas.

Es verdad que el método filológico de Ortiz era algo heterodoxo, pero no por ello menos serio. Las “glosas” del *Glosario de afro-negrismos* son un ejemplo de su estrategia de aparente modestia de añadir notas a lo que habían escrito las autoridades.⁶ Por ejemplo, la glosa de Ortiz sobre la palabra “bobo” comentaba la etimología de la Real Academia, “¿del latín *balbus*, balbuciente?” de la siguiente manera:

Es muy verosímil la hipótesis académica, por más que no cabe desconocer que esta voz pertenece radicalmente al grupo onomatopéyico universal, por el fonema *bab*. Entre los negros de Sierra Leona se llama BOBO al “mudo de nacimiento” (Thomas 16). Igual sucede entre los malinkés (Un Miss. Ob. Cit. p. 110), lo cual puede explicarse por onomatopeya como el de la balbucencia, como el *balbus* latino. Por igual razón llaman al “mudo” *ebaba* en el Congo (Bentley, 264), *ribubu* en Angola (Cannecattim, p. 11), *bebi* los hausas, *obu* los ibos, *mumo* los fulas, *mumuo* los mandingas, y *bobo* los bambara. Habrá influido el bobo de los negros esclavos, en el castellano? Para determinarlo habría que estudiar la historia del vocablo y la época y zona de su aparición en España. Sin embargo, basta la razón onomatopéyica ya expuesta (Ortiz 1924: 58).

Así, el argumento de Ortiz era especulativo y hasta juguetón, sin embargo su implicación era que ni él ni la Academia podrían comprobar sus argumentos definitivamente, a menos que consideren otros factores extra-lingüísticos. La filología era para él una disciplina necesaria, pero no suficiente.

Ortiz usaba con virtuosismo la especulación etimológica para complementar las insuficientes explicaciones de la Real Academia. Un ejemplo de ello es la entrada *guarapo*, una bebida azucarada popular en Cuba. Según

6 Pérez Firmat argumenta que Ortiz no conocía ninguno de los idiomas africanos usados en su análisis de palabras individuales y que presentó sus dos diccionarios de una forma a propósito desordenada, como apéndices en vez de diccionarios. Concluye Pérez Firmat: “The Catauro is a philological fiction with a political theme. One important motif in this theme is the excision of Cuban Spanish from its peninsular matrix, what Ortiz terms the ‘avoidance’ of peninsular etymologies” (Pérez Firmat 1986: 100).

la Real Academia, la palabra era de origen “americano;” sin embargo, Ortiz opinaba que la palabra venía de *garapa*, usada en Angola y en Congo con referencia a una bebida fermentada hecha de maíz y yuca. Esta palabra a su vez sería derivada del portugués *xarope*, derivada del español *jarabe*, y este último derivado del árabe *xarab* para “bebida”. La conclusión de Ortiz:

Se trata, pues, de un curioso afronegrismo, considerando la etimología en rigor. No es la palabra originaria formada por elementos de la lingüística negra; pero decimos guarapo, porque tomamos la voz tal como fue por los negros africanos corrompida la palabra, que los descubridores les enseñaron, aprendida de los árabes. Es una genealogía etimológica de zigzag: del árabe al español y portugués, de éstos al congo, y del congo otra vez al español y portugués de las colonias (Ortiz 1924: 232-33).

En estas “etimologías del zigzag” podemos ver los comienzos de la teoría más tardía de Ortiz sobre la transculturación, donde propondría precisamente que las múltiples imposiciones culturales producidas por el contacto entre cultura indígena, africanas, y europeas habían acabado por producir una cultura auténticamente cubana o ‘americana’. La lengua era sólo una instancia entre muchas donde se podía ver este prolongado contacto cultural. De hecho, ya se podía ver en la contratapa de su *Glosario* que el programa de Ortiz era más amplio; en ella se establecía el estudio de las culturas negras de Cuba en todas sus manifestaciones (Ortiz 1924: xiii).

Este programa científico se extendía a la política cultural de Ortiz en la época de los años veinte y treinta y seguía incluyendo la cultura letrada y la filología como componente esenciales. Ortiz fundó en 1926 la Institución Hispano-Cubana de Cultura, organización que en los años siguientes invitaría a los mejores escritores y filólogos españoles, entre ellos Federico García Lorca, Ramón Menéndez Pidal, Américo Castro, Juan Ramón Jiménez. Las revistas de la Institución Hispano-Cubana, *Surco* (1927-1929) y *Ultra* (1936-1947), publicaban fragmentos de conferencias dadas por los conferenciantes invitados, desplegando un amplio panorama de conocimiento cultural para los miembros de la Institución el cual incluía, entre muchas publicaciones sobre temas literarios y generales, artículos en traducción de Franz Boas y Melville Herskovits, tomados de revistas científicas extranjeras. También publicó Ortiz una importante serie de libros, la “Colección cubana de libros y documentos inéditos o raros”, cuyo propósito era hacer accesibles textos coloniales o poco conocidos en el ámbito cubano, sobre la historia cubana. De esta manera, Ortiz adoptó la misma visión y metodología histórica y filológica de sus colegas y amigos hispanistas, eso sí, desde

una postura política decididamente independiente de España: no se iban a cantar “canciones a la raza, la lengua, la historia o el imperio de Cervantes” (Ortiz citado en: Naranjo Orovio & Puig-Samper Mulero 2005: 26).

Al lado de sus publicaciones científicas sobre cultura afrocubana y sus actividades políticas, Ortiz se empeñaba en fortalecer vínculos internacionales en particular con España y en el ámbito latinoamericano. De su participación en organizaciones científicas internacionales no-españolas surgió su creciente compromiso con la antropología cultural.⁷

La crítica de Ortiz hacia las explicaciones puramente etimológicas de ciertos conceptos tales como la raza se ve con más precisión en su campaña en contra del establecimiento en las primeras décadas del siglo veinte, del 12 de octubre como fiesta nacional titulada “Día de la Raza”. Las razones políticas del éxito de esta fiesta nacional en el ámbito inter-americano son múltiples – vale la pena mencionar las celebraciones del Columbus Day en los Estados Unidos por parte de inmigrantes italianos, el auge del nacionalismo latinoamericano y ciertamente la política panhispánica del gobierno español (Trouillot 1995: 108-140; Rodríguez 2004). Lo interesante para nuestro propósito es que a diferencia de la mayoría de los ensayistas hispanoamericanos del momento, Ortiz se opuso categóricamente a esa fiesta, y que el desacuerdo tornaba alrededor del nombre mismo de la nueva fiesta nacional. Pedro Henríquez Ureña, por ejemplo, pronunció un discurso en el Día de la Raza en 1934 en La Plata donde le prestaba a la palabra ‘raza’ un sentido afectivo que superaba el de la palabra ‘cultura’:

El vocablo raza, a pesar de su flagrante inexactitud, ha adquirido para nosotros valor convencional, que las festividades del 12 de octubre ayudan a cargar de contenidos de sentimiento y emoción. *El Día de la Raza* bien podría llamarse el Día de la Cultura Hispánica, porque eso es lo que en suma representa; pero sería inútil proponer semejante sustitución, porque el vocablo cultura, en el significado que hoy tiene dentro del lenguaje técnico de la sociología y de la

7 Considero importante tener en mente las actividades institucionales de Ortiz en la arena internacional y de ahí sus contactos con científicos sociales latinoamericanos y norteamericanos para entender mejor su evolución intelectual desde la antropología de corte positivista a la antropología cultural. En 1928 participó en la fundación del Instituto Panamericano de Geografía e Historia con base en México y en 1943 en el Primer Congreso Demográfico Interamericano de México. En México también ayudó a fundar y fue el director del Instituto Internacional de Estudios Afro-Americanos. Además de ello, Ortiz fue miembro de la Unión Panamericana, del Instituto Indigenista Interamericano, de la Sociedad Internacional de Etnología y Geografía, presidente del Instituto cultural cubano-soviético, miembro de la Asociación de Escritores y Artistas Americanos, de la Hispanic Society of America y de la Société des Américanistes en París (García Carranza, Suárez Suárez et al. 1996).

historia, no despierta en el oyente la resonancia afectiva que la costumbre da al vocablo raza (Henríquez Ureña 1998: 320).⁸

Similar al joven Ortiz, Henríquez Ureña, aplicaba un argumento filológico según el cual la palabra ‘raza’ en español era sinónimo de ‘cultura’, sólo que la ‘cultura’ se asociaba con un lenguaje técnico, probablemente inspirado por el relativismo cultural de la escuela antropológica americana o de la sociología durkheimiana. En este y en varios escritos lingüísticos, Henríquez Ureña usaba el contacto entre las lenguas como su principal ejemplo para argumentar a favor de la influencia cultural del español por encima de las “diferencias de raza y de origen:”

Su amplio sentido humano la llevó [a España] a convivir y a fundirse con las razas vencidas, formando así estas vastas poblaciones mezcladas, que son el escándalo de todos los snobs de la Tierra, de todos los devotos de la falsa ciencia o de la literatura superficial pero que para el hombre de Mirada Honda son el ejemplo vivo de cómo puede resolverse pacíficamente, cristianamente, en la realidad, el conflicto de las diferencias de raza y de origen (Henríquez Ureña 1998: 323).⁹

El ensayista mexicano Alfonso Reyes en su conocido ensayo “Visión de Anáhuac” también se refería a la idea de la raza en un sentido decididamente no étnico, típico del uso que había adquirido la palabra en México desde la independencia (Lomnitz 2011):

Cualquiera que sea la doctrina histórica que se profese (y no soy de los que sueñan en perpetuaciones absurdas de la tradición indígena, y ni siquiera fio demasiado en perpetuaciones de la española), nos une con la raza de ayer, sin hablar de sangres, la comunidad del esfuerzo por domeñar nuestra naturaleza brava y fragosa; esfuerzo que es la base bruta de la historia. Nos une también la comunidad, mucho más profunda, de la emoción cotidiana ante el mismo objeto natural. El choque de la sensibilidad con el mismo mundo labra, engendra un alma común (Reyes 2004: 37).

8 En efecto, en España, Ramiro de Maeztu argumentó en 1931 en la revista ultra-conservadora *Acción Española* que mejor que ‘raza’, ‘Hispanidad’ representaba lo que caracterizaba la cultura española e hispanoamericana, una cultura definida no tanto por el color de la piel de sus miembros, sino por “el habla y el credo” (Maeztu 1931: 8). Esta idea de hispanidad, asociada con el catolicismo y la lengua, luego formó el meollo de la ideología franquista de la hispanidad. A partir de 1939 el 12 de octubre fue celebrado como “Día de la Hispanidad” en España.

9 En un estudio reciente, sobre las publicaciones lingüísticas de Henríquez Ureña, Juan Valdez sostiene que Henríquez Ureña construyó un imaginario dominicano blanco que minimizaba el impacto africano e indígena sobre la cultura dominicana (Valdez 2011).

Ortiz, sin embargo, no estaba de acuerdo con tales posturas, y al principio puso su esperanza para obtener una clarificación del término en la filología. Poco después de la inauguración en 1923 del Día de la Raza como fiesta nacional en Cuba, Ortiz escribió en la introducción al *Catauro de cubanismos*, en evidente alusión al Día de la Raza:

Una iniciativa académica con ese propósito cultural haría más por los intereses morales de la 'raza' que esa espumosa declaración patrioter, escanciada a los brindis en todo banquete patriótico. Afortunadamente, los iberoamericanos tenemos tradición filológica que no desmerece en nada de la española y no pocos autorizados maestros (Ortiz 1923: 15).

Para los años 1940, sin embargo, estaba reclamando la 'ciencia' como única manera de esclarecer los prejuicios sobre la raza.¹⁰ En su discurso de apertura dado el 8 de octubre, 1942 en el Primero Congreso Nacional de Historia, escribió:

¿Es que debemos convertir estas evocaciones del descubrimiento de América, como hacen algunos, en unas "fiestas de la raza"? No. Porque no hay tal raza, pues, como dijera el buen maestro Miguel de Unamuno, "esa raza se inventó al mismo tiempo que la fiesta" y, además, ello no sería sino engañar a las ingenuas emociones colectivas, llevándolas a las mentidas y anticristianas pasiones de los racismos, cuya satánica encarnación, Adolfo Hitler, está ahora ensangrentando los continentes por el imperio de su raza; de esa raza aria tan mitológica como son las otras razas creadas para estímulo de las inculturas agresivas y encubrimiento de las políticas predatorias. No hay raza alguna en el mundo que merezca exaltación especial. La edad de los racismos ya pasó (Ortiz 1993a: 24).

Las razas, latinas u otras, se asociaban ahora para él con el racismo en general, y Ortiz se aliaba en eso claramente con los antropólogos que habían firmado declaraciones y ensayos en contra del racismo.¹¹ En 1943 hizo

10 "Es muy apremiante que sobre las razas, como se hace sobre las enfermedades, los crímenes y los conflictos económicos, se vayan difundiendo los criterios propuestos por la ciencia; única manera de ir afrontando las desventuras sociales y poderlas reducir" (Ortiz 1946: 13). En otra conferencia presentada en 1949, "La sinrazón de los racismos", Ortiz indica la "antropología social" como ciencia encargada de la divulgación de las nuevas ideas sobre raza y cultura (Ortiz 1955).

11 Ortiz hizo publicar en *Ultra* un artículo de Franz Boas sobre el prejuicio racial en los Estados Unidos (Boas 1938), como también la traducción de la "Declaración contra los racismos" de la Asociación Antropológica Norteamericana, precedida por un manifiesto de la Asociación Nacional contra las Discriminaciones Racistas intitulado "Defensa cubana contra el racismo antisemita". El presidente de esta asociación era, naturalmente, Fernando Ortiz.

incluso, aunque sin éxito, una petición en el Primer Congreso Interamericano de Demografía de suspender las celebraciones del Día de la Raza y de eliminar el uso de la palabra en cualquier documento jurídico o administrativo oficial (Barreal 1993: xxxi).

Finalmente en su libro *El engaño de las razas* (1946) Ortiz argumentó en contra del ensayismo hispanoamericano que había que restituir el concepto de la ‘raza’ a su uso antropológico técnico y quitarle sus implicaciones vagas. Su reflexión allí sobre el “espectro racial” es la siguiente:

Ciertamente, en más de un sentido, puede hablarse de ‘el espectro racial’. Las ‘razas’ son como espectros; irreales, pero inspiradores de muy fuertes emociones. Por eso son más temibles los racismos.Hay que lograr la desracialización de la humanidad. Hay que ‘desracificarla’. Hay que exorcizar a ese mal espíritu que es el espectro racial, librándonos de sus pavores. La sociedad humana, que creó las ‘razas’, habrá que suprimirlas (Ortiz 1946: 420-421).

¿Podemos ver aquí una alusión al Manifiesto Comunista de Marx y Engels, cuya primera oración famosa se refería al “espectro” del comunismo en Europa? En todo caso, al sugerir que la idea de la raza era un espectro, Ortiz implicaba que tenía una fuerza ideológica secreta pero poderosa, leyendo la raza ya no en un sentido filológico sino en tanto ideología falsa en el sentido marxista de una idea popular que parece corresponder a la realidad vivida peor que encubre una situación de injusticia y explotación.¹² En una tal situación, según Marx y también según Ortiz, sólo el análisis científico de la realidad social podía revelar la falsedad de esta ideología. Es en pasajes como estos que Ortiz se perfila, más que filólogo o antropólogo, como un astuto crítico cultural.

La distancia deliberada de Ortiz con la antropología de su época se ve por otra parte en cómo escribía sobre uno de sus modelos más entrañables, José Martí. Martí representa para Ortiz no sólo un poeta y político sino también un hombre instruido que conocía a fondo las asociaciones de antropología, los congresos americanistas y las teorías evolucionistas de Spencer y de otros. En su ensayo, “Martí y las razas”, presentado en 1934 como conferencia y luego publicado en español y en inglés en varias versiones, Ortiz retomaba la expresión de Martí sobre las “razas de librería” para enfatizar cuán erróneas eran las teorías decimonónicas sobre la raza. Lo que apreciaba en Martí era el buen juicio que tenía sobre tales

¹² Para una discusión más detallada del concepto marxista de ideología, ver el artículo “Ideología” de Sebastiaan Faber (Faber 2009).

teorías, afirmando que los problemas entre blancos y negros eran debidos a diferencias políticas y sociales y no tanto raciales.¹³ Es notable que Ortiz estudiaba a Martí en este ensayo tanto por sus ideas como por su manera de expresarlas, mostrándose atraído por la fragmentariedad de sus escritos y el escepticismo de Martí hacia las teorías y las narrativas demasiado fáciles sobre la raza. En su ensayo, Ortiz apreciaba tanto los ensayos conocidos de Martí sobre la raza como sus esbozos literarios de tema negro, encontrando en ellos una filosofía humanista que rechazaba las aseveraciones pseudo-científicas sobre la raza, prefiriendo sobre ellas la duda y el sentido de responsabilidad hacia los conflictos sociales entre las ‘razas’.

Ortiz representa de esta manera la transición entre lo que Julio Ramos ha llamado el “proyecto culturalista” de los ensayistas y poetas de principios del siglo veinte, tales como el mismo Martí, José Enrique Rodó, Pedro Henríquez Ureña, Alfonso Reyes y José Vasconcelos (Ramos 2001: 232-233), y el culturalismo antropológico, al que se iban a suscribir escritores y científicos sociales latinoamericanos posteriores a los modernistas y la generación del Ateneo. Mientras para aquella generación, la cultura se identifica con valores espirituales e intelectuales universales, para Ortiz, Alejo Carpentier, Nicolás Guillén, el haitiano Jacques Roumain, el brasileño Gilberto Freyre y otros la cultura ya no era una calidad abstracta, sino una serie de costumbres, idiomas, y prácticas materiales pertenecientes a distintos grupos sociales compuestos por diferentes etnias (palabra que poco a poco iba a reemplazar la de la raza). La cultura en ese sentido antropológico era plural e histórica, haciendo necesario el estudio de sociedades individuales con las metodologías nuevas del trabajo de campo y de la observación participante.¹⁴ Es en esta coyuntura entre dos generaciones y dos maneras distintas de entender la ‘cultura’ que la negociación del mismo Ortiz entre método filológico y método antropológico tuvo lugar.

13 “Ni siquiera se deja convencer el dialéctico Martí por las razas de librería. Y no cabe duda de que conocía las bibliotecas donde aparecían esas razas fantasmales de la alquimia antropológica, como antaño ocurría con los demonios. El dice –siente– ‘la garra de Darwin’. Leyendo a Martí se le ve tratar de las sociedades de antropología, de los congresos americanistas, de las civilizaciones precolombinas, y de los textos de sociología más en boga en su tiempo, hasta Spencer y Ribot. Y sobre todo, Martí comprende la importancia decisiva de esos problemas, lo inexcusable de su trato; y se le ve interesadísimo en estudiar objetivamente los tipos humanos tenidos por raciales y sus repercusiones en la sociedad” (Ortiz 1993b: 118).

14 Ver el capítulo interesante de George W. Stocking sobre el concepto de cultura en Franz Boas, donde Stocking argumenta que el mismo Boas fue una figura transicional que llegaría sólo poco a poco a entender la cultura como plural, histórica y relativista (Stocking 1968).

El *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (1940) se puede leer desde esta perspectiva como un ir y venir constante entre método ‘científico’ social y método filológico. El famoso ensayo con que abre el *Contrapunteo*, no hay que repetirlo, es un cuento alegórico construido sobre *El libro de buen amor* del Arcipreste de Hita, y a la vez un análisis de la economía cubana con enfoque en sus dos productos principales, el tabaco y el azúcar. Es un ensayo que a pesar de su enfoque en la historia económica está escrito en diálogo con la tradición del ensayismo hispanoamericano, con un virtuosismo literario que no tiene par. La segunda parte del libro, sin embargo, se divide en una serie de capítulos sueltos de longitud desigual que se parecen de cierta manera a los diccionarios de Ortiz de los años veinte. En ellos Ortiz se enfoca en cuestiones del uso de la lengua y en el análisis de citas textuales que complementan el primer ensayo largo. El más conocido de estos capítulos es el segundo, “Del fenómeno social de la ‘transculturación’ y de su importancia en Cuba” donde Ortiz explica su neologismo “transculturación” en contraste con el término antropológico norteamericano de la “aculturación”. Fernando Coronil ha leído ese desplazamiento a un capítulo corto en vez de incluirlo al ensayo principal, de un término que tanto iba a impactar la crítica cultural latinoamericana, como un procedimiento “contra-fetishista” donde Ortiz, al hacer de la transculturación una categoría complementaria en vez de central, demostraría las fuerzas sociales implícitas en la sociedad cubana, dándole importancia al proceso económico por encima de los actores sociales individuales (Coronil 2005: 144). Me gustaría añadir a ello otra posible lectura que sería la del *Contrapunteo* en tanto puesta en escena no sólo del contraste entre historia económica y antropología, sino entre método antropológico y método filológico. En términos filológicos, Ortiz presenta con la primera parte del *Contrapunteo* un texto literario el cual está complementado por el glosario de palabras presentado en la segunda parte.¹⁵ En términos antropológicos, el *Contrapunteo* presenta conceptos que valen por sí mismos y constituyen la “ciencia” propiamente hablando de la vida social y económica cubana. Es decir que Ortiz combina en el *Contrapunteo* el método filológico practicado en sus diccionarios con la escritura ensayística que había aprendido

15 Por ejemplo, el capítulo x cita a un poema andaluz sobre el tabaco, el capítulo xi trata de la diferencia entre ‘cañal’ y ‘cañaveral’, el capítulo xiii sobre ‘cachimbos’ y ‘cachimbos’; el capítulo xvii discute los significados e “cañafistola o cañandongu”; el capítulo xix trata el “tabacano”; el capítulo xxi el “tubano”; y finalmente el capítulo xxv trata sobre el “tabaco habano” y su sello de garantía.

de José Martí, y estos a su vez con el afán de objetivación científica que había tomado de la antropología cultural anglosajona. Su tema y enfoque era estrictamente tomado de las ciencias sociales, pero su método no era tan diferente, al fin y al cabo, de la filología que tan bien conocían Reyes, Henríquez Ureña y Vasconcelos. La ‘ciencia’ de Ortiz, tal como se muestra en el *Contrapunteo cubano*, combinaba así el trabajo del filólogo y el del antropólogo, apoyándose en el estudio de textos con especial atención a los usos y abusos del idioma y la crítica de la ideología, y a la vez enfocada en el análisis de la vida nacional del pasado y presente en sus manifestaciones históricas no-escriturarias también.

Ortiz marca así una transición en la concepción de lo que significa la cultura, de una práctica ensayística, inspirada por la literatura y la filología, a una ‘ciencia’ de la cultura, más propia de la antropología, transición que lo llevó a escribir textos como el *Contrapunteo cubano* o “Martí y las razas”, los cuales se sitúan en el área que hoy llamamos la crítica cultural. Son textos que pertenecen a una práctica de la escritura que rechaza la diferenciación, común después de 1945, entre humanidades y ciencias sociales. A nosotros nos ofrece el modelo de una crítica cultural a mitad de camino entre filología y antropología.

Bibliografía

- BARREAL, Isaac (1993): “Prólogo”. En: Ortiz, Fernando: *Etnia y sociedad*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, pp. vii-xxxiii.
- BOAS, Franz (1938): “El prejuicio racial”. En: *Ultra*, 4, pp. 538-543.
- BRONFMAN, Alejandra (2004): *Measures of Equality. Social Science, Citizenship, and Race in Cuba, 1902-1940*. Chapel Hill and London: University of North Carolina Press.
- CORONIL, Fernando (1995): “New Introduction”. En: Ortiz, Fernando: *Cuban Counterpoint. Tobacco and Sugar*. Durham: London, Duke University Press, pp. ix-lvii.
- (2005): “Transcultural Anthropology in the Américas (with an Accent): The Uses of Fernando Ortiz”. En: Font, Mauricio/Quiroz, Alfonso: *Cuban Counterpoints. The Legacy of Fernando Ortiz*. Lanham, Boulder: Lexington Books, pp. 139-157.
- DEL VALLE, José/GABRIEL-STHEEMAN, Luis (eds.) (2004): *La batalla del idioma. La intelectualidad hispánica ante la lengua*. Madrid/Frankfurt a. M.: Iberoamericana/Vervuert.
- FABER, Sebastiaan (2009): “Ideología”. En: Szurmuk, Mónica/McKee Irwin, Robert: *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*. México, D.F.: Siglo XXI, pp. 146-150.
- GARCÍA CARRANZA, Araceli/SUÁREZ SUÁREZ, Norma, et al. (1996): *Cronología Fernando Ortiz*. La Habana: Fundación Fernando Ortiz.

- GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, Roberto (2000): *Mito y archivo: una teoría de la narrativa latinoamericana* [1990]. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- HENRÍQUEZ UREÑA, Pedro (1998 [1934]): "Raza y cultura hispánica". En: Abellán, José Luis/Barrenechea, Ana María: *Pedro Henríquez Ureña. Ensayos*. Madrid/París: Archivos de la literatura latinoamericana, del Caribe y africana del siglo xx, pp. 319-326.
- LANDER, James (2010): *Lincoln & Darwin. Shared Visions of Race, Science, and Religion*, Carbondale: Southern Illinois University Press.
- LE RIVEREND, Julio (1987 [1913]): "Prólogo a la segunda edición". En: Ortiz, Fernando: *Entre cubanos. Psicología tropical*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, pp. v-xiii.
- LOMNITZ, Claudio (2011): "On the Origin of the 'Mexican Race'". En: Gotkowitz, Laura (ed.): *Histories of Race and Racism. The Andes and Mesoamerica from Colonial Times to the Present*. Durham/London: Duke University Press, pp. 204-221.
- MAEZTU, Ramiro de (1931): "La Hispanidad". En: *Acción Española*, 1, 1, pp. 8-16.
- MARTÍ, José (1992 [1891]): "Nuestra América". En: Martí, José: *Obras escogidas en tres tomos*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, II, pp. 480-487.
- MORITZ SCHWARCZ, Lilia (1999): *The Spectacle of the Races. Scientists, Institutions, and the Race Question in Brazil, 1870-1930*. New York: Hill and Wang.
- NARANJO OROVIO, Consuelo/PUIG-SAMPER MULERO, Miguel Ángel (2005): "Spanish Intellectuals and Fernando Ortiz (1900-1941)". En: Font, Mauricio/Quiroz, Alfonso (eds.): *Cuban Counterpoints. The Legacy of Fernando Ortiz*. Lanham/Oxford: Lexington Books, pp. 9-39.
- ORTIZ, Fernando (1910): *La reconquista de América. Reflexiones sobre el panhispanismo*. París: Librería Paul Ollendorff.
- ____ (1923): *Un catauro de cubanismos. Apuntes lexicográficos*. La Habana (sin editorial).
- ____ (1924): *Glosario de afronegrismos*. La Habana, Imprenta "El siglo XX". La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1990.
- ____ (1946): *El engaño de las razas*. La Habana: Páginas.
- ____ (1955): "La sinrazón de los racismos". En: *Revista Bimestre Cubana*, 70, pp. 161-183.
- ____ (1987 [1913]): *Entre cubanos. Psicología tropical*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- ____ (1993a): "El mutuo descubrimiento de dos mundos". En: Ortiz, Fernando: *Etnia y sociedad*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, pp. 21-27.
- ____ (1993b): "Martí y las razas". En: Ortiz, Fernando: *Etnia y sociedad*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, pp. 110-135.
- ____ (2002 [1940]): *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Madrid: Cátedra.
- PÉREZ FIRMAT, Gustavo (1986): "The Devil's Dictionary". En: *Literature and Liminality. Festive Readings in the Hispanic Tradition*. Durham: Duke University Press, pp. 93-111.
- RAMOS, Julio (2001): *Divergent Modernities. Culture and Politics in Nineteenth-Century Latin America*. Durham/London: Duke University Press.
- REYES, Alfonso (2004): *Visión de Anáhuac y otros ensayos*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

- RODRÍGUEZ, Miguel (2004): *Celebración de "la raza": una historia comparativa del 12 de octubre*. México, D.F.: Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia.
- SANTÍ, Enrico Mario (2002 [1940]): "Introducción". En: Ortiz, Fernando: *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Madrid: Cátedra, pp. 23-105.
- SOMMER, Doris (1991): *Foundational Fictions. The National Romances of Latin America*. Berkeley: University of California Press.
- STEPAN, Nancy Leys (1991): *The Hour of Eugenics. Race, Gender and Nation in Latin America*. London/Ithaca: Cornell University Press.
- STOCKING, George W. Jr. (1968): "Franz Boas and the Culture Concept in Historical Perspective". En: Stocking, George W. Jr.: *Race, Culture, and Evolution. Essays in the History of Anthropology*. New York/London: The Free Press/Collier-Macmillan, pp. 195-233.
- TROUILLOT, Michel-Rolph (1995): *Silencing the past : power and the production of history*. Boston: Beacon Press.
- VALDEZ, Juan R. (2011): *Tracing Dominican Identity. The Writings of Pedro Henríquez Ureña*. New York: Palgrave Macmillan.
- VASCONCELOS, José (1997): *The Cosmic Race. La raza cósmica*. Baltimore/London: Johns Hopkins University Press.